

Chaparro Amaya, Adolfo. **La disputa teleológica entre marxismo y liberalismo en los límites de la periferia.** *En publicación: Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía.* Hoyos Vásquez, Guillermo. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. 2007. ISBN: 978-987-1183-75-3.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/18Amaya.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

ADOLFO CHAPARRO AMAYA*

LA DISPUTA TELEOLÓGICA ENTRE MARXISMO Y LIBERALISMO EN LOS LÍMITES DE LA PERIFERIA

EN EL PRESENTE ENSAYO desearía argumentar que la crítica de que han sido objeto las pretensiones de *una* razón universal en el campo de la filosofía política apunta a la imposibilidad de darle consistencia a los fines de la razón en tiempo futuro. Para ello, tomo el marxismo como paradigma teleológico en las ciencias humanas.

En la primera parte, intentaré seguir los avatares que sufre el marxismo como teoría ante el *éxito* de las sociedades de mercado en todo el mundo. En la segunda, procuro desentrañar el campo enunciativo que comparten el marxismo y el liberalismo económico en la condición de teorías que dan cuenta de los fines del capitalismo como sistema de organización social. En el final se exponen las condiciones históricas de la realización de los axiomas del mercado en las sociedades periféricas y la forma en que el discurso de las ciencias sociales transfiere la discusión sobre el modelo de desarrollo –liberal y/o social– a la descripción de lo que se conoce tradicionalmente como el *problema agrario* en Colombia.

La tradición filosófica ostenta tres maneras básicas de concebir la razón. La primera, ligada a la teoría del conocimiento, afirma la ra-

* Integrante del Grupo de Investigación Estudios sobre Identidad de la Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.

cionalidad universal de los seres humanos. Desde la tradición greco-cristiana del alma hasta las investigaciones recientes de la filosofía de la mente, se intenta descubrir en la razón el componente fundamental de la *naturaleza* humana. La segunda, inspirada en la Ilustración, supone que la razón es la unidad formal de los conceptos que median la relación de los individuos con el mundo. Esa unidad se concibe como una forma de totalidad subjetiva, para lo cual las ideas de la razón deben incorporar los conceptos del entendimiento y conferirles el máximo de extensión sistemática. Por último, una concepción finalista de la razón, que se remonta a Aristóteles, pero que encontramos en formas profundamente arraigadas de la cultura cristiana y el pensamiento político a través de la historia. Sea en la forma de un plan divino concebido por el Creador o como una suerte de motor invisible que orienta a la humanidad en una determinada dirección, la demostración de que existe una finalidad implícita en el orden de *lo creado* y/o en la acción humana ha sido una obsesión de pensadores y filósofos.

Estas tres formas de presentar los alcances de la razón, a su vez, se enriquecen o entran en disputa de muchas maneras. Mi propósito es enfocar esa discusión en relación con la idea de finalidad en sentido fuerte, como *quasi causa*, teniendo en cuenta las otras dos concepciones en la medida en que aclaran lo que podríamos denominar el *impasse del teleologismo* en la discusión contemporánea entre liberalismo y marxismo¹.

La crítica de que han sido objeto las pretensiones de *una* razón universal en el campo de la filosofía política apunta, según mi tesis, a la imposibilidad de darle consistencia a los fines de la razón en tiempo futuro, visto ello desde el marxismo como paradigma teleológico en las ciencias humanas. Es lo que antes denoté como el *impasse* teleológico del marxismo frente a la confianza en el evolucionismo –del mercado– que caracteriza al liberalismo.

Dado que el marxismo es *la* teoría por excelencia de la crisis inevitable, incluso del final del capitalismo, intentaré seguir los avatares que sufre el marxismo como teoría ante el *éxito* de las sociedades de mercado a nivel mundial.

En la segunda parte, planteo que esa confrontación se disuelve al analizar la instrumentalización de los fines a través del Estado y el mercado, respectivamente, en la planificación central de los países socia-

¹ Este texto es el primero de una trilogía que explora “La razón en los límites del presente”. La segunda parte de dicha trilogía se ocupa de la genealogía del concepto en las relaciones entre existencialismo y estructuralismo en los años sesenta. La tercera se centra en el debate entre los teóricos que describen la sociedad como sistema y aquellos que conciben el sistema como acontecimiento.

listas o en la planificación del consumo que caracteriza al capitalismo avanzado. El efecto teórico de esta coincidencia es el reconocimiento de un campo enunciativo que comparten el marxismo y el liberalismo económico en la condición de teorías que dan cuenta de los fines del capitalismo como sistema de organización social.

Al final, procuro mostrar la forma en que el discurso de las ciencias sociales transfiere esa discusión sobre los fines en términos de una discusión sobre el modelo de desarrollo. La transferencia resulta especialmente rica en paradojas y ambigüedades cuando se analiza la descripción de lo que se conoce como el *problema agrario* en Colombia. La hipótesis es que el caso colombiano puede servir de paradigma para evidenciar cómo el diferendo entre liberalismo y socialismo ha derivado en una falsa oposición entre Estado planificador y mercado libre al interior de cada país, ya que, finalmente, en términos pragmáticos, tal oposición se resuelve en un discurso desarrollista que los integra y a través de las transformaciones que sufren los estados con el fin de responder a la sustracción o adición de los axiomas del capital en las sociedades periféricas.

EL METARRELATO DEL MARXISMO

El liberalismo se precia de asumir como axioma teórico una suerte de evolucionismo social, inspirado en las ciencias naturales, que le permite criticar *a priori* toda razón concebida en sentido teleológico, esto es, como dirigida a un fin del que participan más o menos conscientemente todos los seres humanos. Aunque la argumentación de esta oposición entre evolucionismo y teleologismo no es muy prolífica en el campo social y está circunscripta, básicamente, al debate entre liberalismo y marxismo frente a la filosofía de la historia, las objeciones planteadas al finalismo por las teorías evolucionistas han terminado por generar un consenso en el contexto más amplio de la teoría social, que establece como definitiva la oposición paradigmática entre marxismo (sistema), historicismo (método) y fines (alcance de la teoría), por un lado, y liberalismo (pensamiento), evolucionismo (método) y predicciones (alcance de la teoría), por el otro.

A mi juicio, en el desarrollo de esta oposición se ha creado una suerte de complicidad teórica entre los dos polos que la expresan, de modo que si al comienzo el marxismo parecía la instancia legítima para predecir lo que venía después del capitalismo, actualmente toda la potencia teleológica del marxismo parece determinada por el desarrollo del capitalismo real. En efecto, la épica crítica que el marxismo hace del capitalismo no parece generar más teoría predictiva, de modo que el límite de lo pensable en términos del sistema mundo no es ya una época posterior al capitalismo, sino las predicciones plausibles sobre el

desarrollo potencial de las sociedades en este sistema histórico. En ese sentido, si bien Marx descubre las premisas cruciales sobre la naturaleza del capitalismo al tiempo que construye una visión sobre el futuro con pretensiones científicas –lo que, en otra perspectiva, daría razón al finalismo marxista–, hace pensar en un orden que sólo puede ser descripto desde el desarrollo mismo del capitalismo, sin pensar en *el fin* ni en una finalidad, lo que daría razón al liberalismo evolucionista.

En otras palabras, el carácter utópico del teleologismo marxista sólo es pensable como predicción del final histórico del capitalismo. Mientras que, si existe una teleología en el mercado, es de carácter inmanente; y en ese caso, el capitalismo puede absorber las diferencias y resolver las crisis ajustando las *variables* sociales a la constante del mercado. Por tanto, aunque no se lo pueda argumentar claramente desde la ética o la economía, el mercado es considerado como un fin en sí mismo que evoluciona indefinidamente, más allá de la historia, igual que las especies. Quizá un pequeño relato resulte útil al respecto.

Si hay una imagen final que anime el núcleo de la razón marxista es la de una sociedad sin clases. Inspirado en la Revolución Francesa, potenciado por el mesianismo cristiano, sustentado en el historicismo y el evolucionismo que sirvieron de método a las ciencias sociales en el siglo XIX, sobre esta imagen sintética del destino de las sociedades fue construyéndose el más potente finalismo de la historia. El cambio de *episteme* que se produce entre fines del XVIII y comienzos del XIX en Europa abre una dimensión histórica, propiamente moderna, cuyo motor es la acción consciente de sí misma como posible *ley* universal, esto es, extensible a otras sociedades. La República es el relevo histórico de una fe en el más allá por una confianza en las posibilidades de la acción humana para realizar ideales de tipo universal². La revolución proletaria en Rusia constituye un paso más allá en la consecución de esos ideales a partir de un sistema económico que intenta superar el capitalismo. La experiencia socialista durante el siglo XX muestra que las transformaciones generadas por la revolución han ido generando condiciones de vida y expectativas históricas que no parecen conducir a la realización auténtica de esa primera inspiración³.

2 Para Habermas, doscientos años después, “la teoría tiene que acabar con la tensión entre formación soberana de la voluntad y teoremas apodícticos de la razón; la *praxis* tiene que acabar con esa falsa auratización o santificación de la razón, tal como cuajó en el culto del Ser Supremo y en los emblemas de la Revolución Francesa” (Habermas, 1998: 596).

3 Con el tiempo, nos hemos habituado a proyectar un horizonte de fines que corresponden, de una u otra forma, a ese primer entusiasmo de la razón universal, pero con la sospecha de que es la dinámica del capital la que impone sus propios fines a la producción, y esta al conjunto de formas sociales.

En el balance final, en relación con las *crisis* progresivas del capitalismo y la liberación del proletariado, lo que aparece a primera vista, a la luz del socialismo real, es el fracaso del proyecto marxista. Se acepte o no este juicio como algo definitivo⁴, lo cierto es que la magnitud de esa inconsecuencia práctica ha tenido *efectos de verdad* sobre el conjunto de la teoría. Aunque en general se acepta que el núcleo estructural del análisis económico sigue siendo válido para las sociedades industriales, el marxismo ha perdido vigencia argumentativa, a nivel del diagnóstico social y de la coherencia que lo caracterizaba, como un análisis general del capitalismo, en especial después de la Segunda Guerra Mundial. En palabras de Lyotard:

¿Qué pasaría, se preguntaba el filósofo, si después de todo no existiera ningún Yo en absoluto en la experiencia que sintetizara contradictoriamente los momentos y, así, lograra el conocimiento y la propia realización? ¿Qué si la historia y el pensamiento no necesitaran de esta síntesis?; ¿qué si las paradojas debieran seguir siendo paradojas y el carácter equívoco de estos universales, que también son particulares, no debiera ser eliminado? ¿Qué si el propio marxismo fuera a su vez uno de esos universales particulares que no debían ser superados –una asunción que es todavía demasiado dialéctica–, sino que como mínimo fuera una cuestión de refutar su reivindicación de universalidad absoluta, mientras se le seguía concediendo un valor en su propio orden? Pero en tal caso, ¿en qué orden, y qué es un orden? (Lyotard, 1992: 78)⁵.

Aunque no tenemos aún una respuesta a estos interrogantes, entretanto, los componentes que hacían del marxismo una teoría con pretensiones sistemáticas se han disuelto en las ciencias sociales, diseminados en los métodos y los presupuestos de disciplinas que lo *acogen*⁶. La apropiación

4 En otra perspectiva, el fracaso puede ser leído como un momento de la utopía que lo impulsa. Utopía, entonces, significa un ideal puro que no puede ser denegado históricamente, o al menos no todavía.

5 Estas preguntas, confiesa Lyotard, “me asustaban por sí mismas debido al tremendo esfuerzo teórico que prometían y también porque parecían condenar a cualquiera que se entregara a ellas al abandono de cualquier práctica militante durante un tiempo indeterminado” (Lyotard, 1992: 78). Para seguir la trayectoria de la decepción de Lyotard después de su colaboración teórico-práctica en el grupo Socialismo o Barbarie, desde 1955 a 1966, ver el “Epílogo” de *Peregrinaciones* (1992).

6 Foucault (1996) ha sido el primero en señalar la importancia del marxismo y la teoría de la evolución en la tendencia al historicismo que caracteriza las formaciones de saber en el siglo XIX (por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*). En el siglo XX, esta influencia será fuertemente discutida al interior de cada disciplina, pero siempre encontraremos tendencias marxistas en la historia, la economía, la antropología y la lingüística.

ción parcial del análisis marxista por otras teorías ha terminado por crear en ellas una exigencia de historicismo que tiende a proyectarse en formas anticipatorias del juicio que parecían exclusivas de las ciencias naturales. Al conjugar lo que es de la historia –pasado– y lo que es de la anticipación causal –futuro–, la influencia del marxismo en las ciencias sociales se sustenta en una dialéctica de los fines que tiende a desplazar el referente cognitivo por exigencias normativas que determinan el destino histórico y que, justamente por esa pretensión predictiva, pueden ser desmentidas constantemente por la historia. Ahora bien, como se trata de una teoría que pretende *cambiar la realidad*, en muchos casos no se sabe si sus predicciones dependen de la voluntad, del tipo de organización política que las implemente, de las *contradicciones* del capitalismo o de la creencia compartida en cierta expectativa de futuro. Lo cierto es que del discurso de las ciencias sociales inspiradas en el marxismo no es posible derivar un modelo factible de sociedad donde imperen los valores antimercado de manera sistemática en la toma de decisiones.

Por el contrario, parece evidente que la expansión geográfica del capitalismo es el resultado de fuerzas imprevisibles de antemano que han terminado por crear y consolidar una economía-mundo. A la fecha, tales fuerzas *siguen siendo imparables* (Wallerstein, 1998: 253-254). Hay algo que se repite, que no cambia, y que constituye un dinamismo cíclico determinado cuyo *resultado es indeterminado*⁷. La cuestión radica en si ese sistema histórico, en su conjunto, tiene una dirección –si se quiere, un fin–, aunque siempre sea provisional, tan potente como el finalismo marxista. O mejor, si la ausencia de un finalismo determinable históricamente en el capitalismo desvirtúa definitivamente, o al menos aplaza indefinidamente, el sentido marxista de la historia. En sentido estricto, lo que se ha puesto en cuestión no es el núcleo sistemático del análisis marxista, sino el sentido, la finalidad, los fines implícitos en la teoría de Marx. En tal horizonte, sugiere Habermas, podrían ubicarse buena parte de las disputas que luego de Marx han surgido entre demócratas y liberales, socialistas y anarquistas, conservadores y progresistas, convertidas en *patrones básicos de tipos de argumentación*. Más aún, al decantar dichas oposiciones a lo largo del siglo XX, Habermas afirma que “la dialéctica entre liberalismo y democracia radical ha estallado a nivel mundial”. No obstante, en lugar de la utopía o la revolución, “la disputa versa acerca de cómo puede compatibilizarse la igualdad con la libertad, la unidad con la pluralidad, el derecho de la mayoría con el derecho de la minoría”. Por una parte, los liberales parten de la ju-

7 “Supongo que en un nivel de abstracción más alto quizá podamos explicar estos resultados, pero no es posible hacerlo en el nivel en el que se vive la vida real, y es cuando surge el significado del viejo dicho: *la historia guarda sus secretos*” (Wallerstein, 1998: 256).

ridicidad de las libertades y “las entienden como derechos subjetivos”. Por la otra, los igualitaristas conciben la igualdad, ante todo, como práctica colectiva y “como formación soberana de la voluntad común” (Habermas, 1998: 598).

En esa constelación teórica de la discusión política contemporánea, el sentido no es ya la inminencia de la revolución. Lo que definía políticamente el análisis, sea como revolución o como inducción de un futuro colectivo, parece disolverse en la *realpolitik* sin reclamar para sí, como algo propio, un *telos* universal, ni prefigurar más el final paradisiaco de la historia. El resultado de ello es que los diagnósticos más lúcidos acerca de la crisis del capitalismo son leídos como descripciones críticas, más bien *pesimistas*, del desarrollo, pero no se les otorga la legitimidad suficiente como para justificar un modelo de organización social *por fuera* de las leyes del mercado. Más aún, a pesar de que el mercado sigue rampante sin ofrecer un criterio explicativo de su eficacia predictiva y su universalidad performativa, los científicos sociales, incluso neomarxistas⁸, han terminado por otorgarle una suerte de finalidad sistémica al capitalismo como vector deseante de todas las sociedades conocidas.

En tal encrucijada, lo que está en juego es una reinvencción del marxismo más allá del marxismo. Valga aquí una vindicación de la potencia transformadora del marxismo, como teoría y como utopía, inspirada en un autor ajeno a los avatares de la política partidista. El marxismo, afirma Derrida (1995), es –igual que el cristianismo– el primer discurso político en haber llegado como doctrina *a todos los confines de la tierra*. En efecto, el marxismo ha disuelto a escala universal –a veces siguiendo, a veces anticipando el proceso de expansión del capital– las nociones de raza, etnia, familia, para establecer categorías universales como valor, acumulación, capital, fuerza de trabajo, clase social, modo de producción. Si existe un discurso sistemático sobre el capitalismo moderno que desentraña su lógica y desterritorializa los signos de la historia como respuesta a la desterritorialización de las formas de vida incorporadas al capital, es el del marxismo. En ese sentido, plantea problemas paradigmáticos que siguen generando teoría:

La antropología del valor de uso en vez de la abstracción del valor de cambio; el desplazamiento de la noción de excedente por la de plusvalía [...] el énfasis en el carácter social del conocimiento en contraposición con las epistemologías que sitúan la verdad en

⁸ Hardt y Negri (2001) ofrecen, quizás, el ejemplo más interesante de la renovación del marxismo en cuanto al análisis político del capitalismo imperial.

la mente individual; la denuncia del carácter supuestamente natural de la economía de mercado y la conceptualización, a cambio, del modo de producción capitalista en la que el mercado aparece como producto de la historia [...] el análisis crucial del fetichismo de las mercancías como rasgo paradigmático de la sociedad capitalista (Escobar, 1996: 123).

¿Acaso el capitalismo tiene aún su sentido oculto en esa resistencia al marxismo por ser esta una teoría que persiste en desentrañar su *verdadera* finalidad? De todos modos, lo cierto es que el anuncio del fin del capitalismo no resuelve el problema de su finalidad.

Históricamente, esa aporía pone en evidencia la proliferación de los medios y la ausencia de fines de la sociedad contemporánea. En efecto, el fracaso político y económico del comunismo se corresponde con una nueva etapa del capitalismo, en la cual este ya no enmascara sus fines en la política sino que la instrumentaliza como un factor *humano* necesario para implementar la cultura mediática, la transnacionalidad económica, la internacionalización de la guerra, la especulación financiera y la nueva composición informática del capital a nivel global. Dichas transformaciones son las que ahora determinan la política, o mejor, constituyen los axiomas sobre los que se trazan las políticas de los estados, dándole irónicamente la razón al Marx de la *instancia última*, pero en la condición posmoderna, sobre la cual, por lo demás, el marxismo no ha desarrollado una teoría plausible de alcance universal. Entretanto, son los autores hostiles al marxismo los que se dan el lujo de reformular sus propias teorías sociales a la luz del economicismo, sea para defender el liberalismo político (Popper), sea para argumentar la universalidad de sus principios morales (Rawls), sea para justificar empíricamente la noción de un único sistema de organización social (Luhmann). A pesar de los argumentos morales y cognitivos que sustentan tales teorías, los intentos de racionalización del capitalismo como sistema social indican que nuestras sociedades no se rigen más por los fines de la razón, en el sentido kantiano, sino que obedecen a un ejercicio de absorción constante entre los límites del capitalismo y su entorno energético, biótico y humano, y a una articulación experimental de los flujos de capital con la forma Estado en las condiciones propias de cada nación.

En la búsqueda de otras formas de articulación entre los fines del Estado y las tendencias sistémicas del orden económico, a partir de los años ochenta se multiplicaron las revisiones del marxismo y se desarrollaron diversas construcciones teóricas de corte posmarxista que han centrado los debates con el capitalismo como una lucha ya no *contra*, sino *por* el control del Estado. Con ese debate, la utopía marxista intenta acoplar los fines del capital a las finalidades que Marx había dejado

pendientes para *después* de la crisis definitiva. Ese pragmatismo posmarxista recoge las bondades del Estado de Bienestar y las mantiene como metas que podrían regular las sociedades capitalistas avanzadas⁹. Los otros debates giran en torno de la teoría del valor-trabajo, el papel de las relaciones de clase y la presencia de los partidos socialistas y comunistas en sociedades posindustriales y posmodernas.

A mi juicio, el debate central tiene que ver con la *primacía de la economía* en los procesos de transformación social; esto es: la invención de la economía como campo autónomo de la política y de la cultura, y la imposición de “la producción y el trabajo como códigos de significación de la vida social en su conjunto” (Escobar, 1996: 122).

En tal debate, la práctica política de la izquierda parece asumir un perfil estatista, al tiempo que la teoría marxista se torna “antirreduccionista, antideterminista y procesalista” (Santos, 1998: 29). Los teóricos sociales parecen intuir que ingresar al debate posmoderno desde una posición maximalista, típica del marxismo decimonónico, implica revivir el lugar vacío de una esperanza que sólo tiene lugar en la memoria inconclusa de la historia. Es necesario, entonces, intentar otra estrategia más acorde con los principios del liberalismo.

EL TERCERO INCLUIDO

En la búsqueda de otras aproximaciones a la comprensión del difference entre marxismo y liberalismo, quisiera plantear una hipótesis: el modelo de libre mercado y el de planificación centralizada se han convertido en sistemas de inscripción y sobrecodificación social que, sin alcanzar una síntesis, se mezclan de diversas maneras en las sociedades contemporáneas, estableciendo el límite de lo decible sobre el futuro de sí mismas.

Jameson ha sabido destacar la trascendencia de esta discusión *inacabable* entre liberalismo y marxismo en el contexto de las sociedades posindustriales. De entrada, expresa, es necesario develar ciertos prejuicios. El primero, la versión tranquilizadora de que el marxismo no tiene una posición política autónoma y, por tanto, está obligado a mimetizarse en el populismo, el socialismo u otras formas de radicalismo. El asunto se complica si uno asimila las dos grandes opciones políticas del marxismo –el comunismo y el socialismo– a tendencias totalitarias o una especie de liberalismo de izquierda, respectivamente, sin dejar un resquicio para su *auténtica* expresión política. En realidad, propone Jameson, no resulta conveniente reducir el marxismo a una ideología de partido, sino más bien dimensionarlo como un pensamiento que se relaciona, ante todo,

⁹ Sigo aquí la reconstrucción que efectúa Boaventura de Sousa Santos (1998: 29 y ss.).

“con la organización económica de la sociedad y con la forma de cooperar que tiene la gente para organizar la producción” (Jameson, 1996: 204). En ese punto, aunque desde el polo opuesto, el marxismo mantiene una homología estructural con el neoliberalismo, para la cual la política sólo tiene sentido a la hora de discutir con su principal enemigo, el colectivismo; pero, por lo demás, considera que la política “significa tan sólo el sustento y el cuidado del aparato económico” (Jameson, 1996: 204).

Lo que sustenta tal homología es que los teóricos del más *auténtico* librecambismo no pueden escapar a un axioma fundamental de *El capital*: “todo valor termina siendo una cuestión de tiempo”. No obstante, aunque el liberalismo comparte con el socialismo dicho axioma, existen diferencias de perspectiva que vale la pena resaltar. Mientras en una economía de mercado el tiempo de trabajo convertido en mercancía desaparece en el producto final, en una economía socialista la producción está revestida de formas culturales e ideológicas de pertenencia social que *perviven* en el producto; el tiempo de circulación de las mercancías, que deviene omnipresente en el capitalismo, en el otro polo no es más que un ciclo de distribución restringido a las *necesidades* y *capacidades* previstas por el Estado; finalmente, el tiempo de consumo, abierto en el capitalismo a una multiplicidad impredecible de valores de uso y de marcas de diferenciación social, en el socialismo tiende a ritualizarse como un vector fijo que reinicia la cadena en tanto condición de reproducción de la fuerza de trabajo. En síntesis, mientras el modelo comunista pone el acento en la *cultura* del trabajo, en el valor de uso de la fuerza de trabajo, el modelo liberal privilegia la demanda y el consumo. Es posible suponer que entre la vía consumista y la productivista existe la posibilidad de una tercera vía: la (re)distribucionista. La cuestión es que, en los límites del presente, todas las vías posibles deben pasar por el *test* de maximización de la rentabilidad para responder eficazmente a los diversos tipos de consumo, de modo que la discusión sobre justicia o igualdad, antes de que se proyecte en el horizonte político o moral de las virtudes *humanas*, es un debate sobre “los distintos tipos de capitalismo” (García Santesmases, 1994: 149).

Es verdad que, en términos éticos, la omnipresencia del consumo puede ser analizada como la idea normativa de un intercambio libre e informado, capaz de satisfacer los deseos subjetivos de los consumidores a través de la libre elección y la iniciativa individual. Sin embargo, en lo fundamental, como afirma Wallerstein, tanto el liberalismo clásico como el marxismo clásico consideran que “el capitalismo es un sistema basado en la competencia entre libres productores que utilizan el *libre* trabajo en la producción de *libre* mercancía, y *libre* significa que está disponible para su compraventa en un mercado” (Wallerstein, 1998: 269; énfasis en el original). La cuestión de si *libre* significa algo más que

disponible para el mercado no tiene una respuesta en esta disputa: para el marxismo, la libertad es algo que *necesariamente* trasciende los fines del capitalismo, mientras que, para las sociedades de mercado, la libertad sencillamente es immanente al funcionamiento del capital. Entre otras razones, por la preeminencia de la capacidad adquisitiva en la definición sustantiva de la libertad real. Si bien el equilibrio competitivo que tiene como teorema moral el enunciado “es deseable todo cambio en el que nadie salga perjudicado y alguien pueda mejorar” supone un escenario donde “el mercado estaría más allá de la discrepancia moral”, en realidad, sostiene Ovejero, este modelo de realización es posible si, y sólo si, allí cuentan únicamente las necesidades de quienes detentan poder de compra. Si uno considera el universo de los individuos con capacidad de compra como un *universal*, es fácil deducir el correlato metafísico de este teorema *amoral* que vincula teleonómicamente “el mercado con la naturaleza humana” (Jameson, 1996: 206).

Al operar como axioma del comportamiento general de los flujos deseantes, el modelo de mercado se hace extensible a todas las actividades humanas. Hablando del matrimonio, expresa Gary Becker:

Mi análisis implica que los iguales o los desiguales se juntan cuando esto maximiza la producción total de mercancías domésticas sobre los restantes matrimonios, con independencia de si esto sucede en el aspecto financiero (como las tarifas salariales y las rentas de propiedad), genético (como la altura y la inteligencia) o psicológico (como la agresividad y la pasividad) (Becker, 1976: 14).

En su crítica a Becker, Jameson (1996) resalta cómo esa suerte de funcionalismo metafísico puede ser extendido a los más diversos aspectos de la vida social –la creación artística, los contratos matrimoniales, las relaciones afectivas, el entretenimiento–, de modo que lo que parecía un modelo de mercado en realidad es un modelo de (re)producción de la fuerza de trabajo bajo un nuevo paradigma que supone la inteligencia colectiva del funcionamiento general. Para Virno, “cuando la cooperación *subjetiva* se convierte en la principal fuerza productiva (que caracterizaría la producción posfordista), las acciones laborales exhiben una notable índole lingüístico comunicativa”, enfrentan una exposición pública tal que “desmorona el carácter monológico del trabajo” y la relación con los otros pasa a ser un componente originario del sistema (Virno, 2003: 60 y ss.). En tales condiciones epistémicas, cada vez que se actualiza performativamente la inteligencia general como producción deseante, el circuito vuelve a ponerse en *inicio*; esto es: se reintroduce como *input* autoorganizativo y reproductivo, y tiende a sobrecodificar todo el circuito en términos de producción. Cuando el proceso de pro-

ducción es considerado, como lo hacen Deleuze y Guattari, como parte de una máquina social de deseo y destino que compromete la naturaleza, igual que la industria y los individuos, ocurre lo siguiente:

No existen esferas o circuitos relativamente independientes; la producción es inmediatamente consumo y registro; el registro y el consumo determinan de modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción. De suerte que todo es producción: *producciones de producciones*, de acciones y de pasiones; *producciones de registros*, de distribuciones y de anotaciones; *producciones de consumos*, de voluptuosidades, de angustias y de dolores (Deleuze y Guattari, 1983: 13; énfasis en el original).

Polarizar el análisis hacia una discusión ideológica en términos de socialismo o capitalismo es una manera de ocultar la primacía de la producción en el conjunto del sistema, otorgando prioridad en el discurso a los prejuicios políticos derivados de la Guerra Fría. Este tipo de enfoque ideológico parte de dos ficciones de gran aceptación: que los individuos de los países socialistas usufructúan la libertad de decisión de sus padres revolucionarios para planificar el mejor modo de vida colectivo, sin ejercer plenamente sus libertades reales; y que los individuos del *mundo libre* se otorgan el derecho de elegir, cada vez, el modo de vida a seguir, a través de la elección *abierta* de sus gobernantes y sus preferencias en el mercado, como si estuvieran ajenos a la planificación y la predeterminación mediatizada de sus acciones.

Lo que quisiera argumentar es que esa lectura ideológica, así como la presentación de esta condición existencial como si se tratara de un debate puramente ético entre deterministas y libertarios, es una forma de eludir las premisas *no* discursivas del problema. Vale decir que la producción de inconsciente social que comporta la producción industrial masiva, sea planificada o de libre empresa, ha hecho posible una representación de la libertad *interior* que ha servido tanto para avalar una concepción de la sociedad donde el mercado como sistema resuelve los conflictos e intereses de los individuos, sin necesidad del Estado, como para justificar los rigores de una sociedad planificada desde el Estado como poder central.

Quizás el análisis histórico pueda aclarar tal ambivalencia: para simplificar los términos de la oposición pragmática del liberalismo al marxismo, digamos que si bien antes de la Segunda Guerra Mundial el liberalismo confiaba en la disposición de leyes sociales que pudieran controlar los privilegios y limitar las formas de propiedad, luego comenzaría a abandonar sistemáticamente toda constricción estatal sobre el mercado. En una visión optimista, el acento neoliberal es la afirmación

cada vez más radical de que –por lo menos en términos doctrinales– no es inexorable la planificación total para responder a los retos de la economía global, ni es imposible evitar las consecuencias totalitarias que se siguen de una economía centralizada por el Estado.

Esta presentación triunfalista del liberalismo, sin embargo, descuida el germen socialista de muchos de los que hoy se consideran derechos liberales. En la primera mitad del siglo XX, en términos doctrinales, el liberalismo y el socialismo pueden ser vistos como aliados que serán combatidos por el fascismo y el leninismo, respectivamente. De allí las coincidencias del liberalismo y la izquierda moderada, en su oposición al partido único y a la democracia *directa* de los trabajadores. De allí también la redefinición del socialismo como redistribución de la renta a través del Estado Benefactor y no ya como nacionalización de los medios de producción y planificación económica centralizada (García Santesmases, 1994: 147 y ss.). La emergencia de los derechos sociales surge de ese reposicionamiento de los partidos socialistas y comunistas en todo el mundo dentro de los límites de la democracia parlamentaria. Por ello, aunque los partidarios del mercado han logrado desacreditar el modelo de planificación por razones históricas (el terror al totalitarismo), no han podido impedir la proliferación de tales derechos. La sospecha es que el *miedo profundo* al totalitarismo esconde la imposibilidad de reconocer los límites de la libertad *real* de la mayoría de la población mundial en un modelo de librecambio¹⁰.

Pero también es cierto que, al derivar del teleologismo histórico al totalitarismo colectivista, el comunismo propicia la *coartada* del liberalismo para evitar cualquier discusión profunda sobre los fines de sus propios supuestos republicanos: libertad, igualdad, fraternidad. Al clausurar tales principios con el pretexto de no intervenir en un principio más alto –la libertad individual–, la democracia liberal renuncia a todo contenido colectivo y se sustenta en formas universales que tienen como núcleo jurídico y económico la noción de individuo para su justificación. Por tanto, no resulta extraño que los ideales de la Revolución Francesa terminen siendo inexpresables en el lenguaje político del siglo XXI, lo que a su vez explica la creciente desilusión acerca de todo tipo de representación política (Baudrillard) y la decepción sobre la acción inspirada en el metarrelato revolucionario (Lyotard).

10 Esta ambigüedad resulta evidente en análisis como los de Habermas, donde esa tendencia al totalitarismo sería patente ya en la Revolución Francesa, emblema universal de la libertad: “En nombre de una razón autoritaria, de una razón antecedente a todo efectivo entendimiento intersubjetivo, pudo desarrollarse una dialéctica por parte de los presuntos portavoces de esa razón, que eliminaba la diferencia entre moralidad y táctica y que desembocó en la justificación del terror practicado por la virtud” (Habermas, 1998: 596).

El resultado es un vector universal de individuación que se realizaría *sólo* a través de un mecanismo impersonal, la mano invisible del mercado, que, por lo demás, podría “sustituir a la *hybris* humana y a la planificación y reemplazar por completo las decisiones humanas”¹¹. Lo que aduce el liberalismo económico es que existe un fondo que no se sabe bien cómo funciona, y que es mejor no saberlo: la mano invisible del Creador se confunde con la mano invisible del Mercado. En su funcionamiento pleno, esa mano invisible debe restringir al máximo los poderes del Estado, las cargas impositivas y las exigencias públicas de la administración. En la fundamentación *amoral* del mercado, afirma Ovejero, “la mano invisible [es] la primera y magnífica metáfora” encargada de resolver las tensiones entre la defensa del propio interés y la idea según la cual la historia es poco menos que “el resultado planeado de una voluntad capaz de controlar los procesos que contribuye a desencadenar” (Ovejero, 1994: 43). Una nueva teleología de la historia parece darle razón al mercado, al menos en términos económicos; finalmente, el bienestar es pensable como “resultado de las acciones de todos, sin ser voluntad de nadie” (Ovejero, 1994: 43). ¿Por qué, entonces, la sensación de vivir en una sociedad altamente controlada?

En términos del diferendo entre marxismo y liberalismo, podemos afirmar que, a medida que disminuye la capacidad crítica de la economía política, resulta más evidente la hegemonía del mercado como modelo social y de pensamiento. Escobar argumenta:

[Los hombres y mujeres *económicos*] han sido colocados en las sociedades civiles en modos que inevitablemente están mediados, al nivel simbólico, por los constructos de mercados, producción y bienes. La gente y la naturaleza son separados en partes (individuos y recursos), y recombinados en bienes de mercado y objetos de intercambio y conocimiento (Escobar, 1996: 124).

De ahí el otro prejuicio a develar: el carácter *libre* del mercado. Una cosa es seleccionar entre mercancías que nos llegan determinadas de antemano, otra es confundir esta selección con la elección o la decisión, con todo lo que ello supone en términos de juicio racional y deliberación respecto del ciclo que implica la planificación del consumo. Sólo saliendo de la cultura del mercado es posible rebasar el paradigma individualista y tener una perspectiva más amplia sobre la producción

11 Como sugiere Jameson, no resultaría ocioso intentar una interpretación psicoanalítica de por qué esta experiencia de lo social como un gran negocio resulta tan *sexy* en nuestros días (Jameson, 1996: 212).

de sujetos en la modernidad¹². Desde esa perspectiva más bien antropológica, en lugar de insistir en la teoría de la elección, se pondría el acento, por ejemplo, en la preeminencia de los nuevos contingentes de operadores, investigadores, diseñadores, expertos en reingeniería, asesores de *marketing* y financistas en la movilización de las tendencias del mercado en las sociedades contemporáneas.

De la misma manera que la disciplina constituyó el dispositivo fundamental en el adiestramiento de la fuerza de trabajo y los procesos de subjetivación desde el siglo XVII, el consumo es en el capitalismo avanzado la forma de mantener el control sin renunciar a los derechos individuales. En ese sentido, Foucault nunca criticó las teorías liberales en su justificación moral, sino en la elusión de todo lo *no dicho* acerca de las disciplinas corporales agenciadas por la fábrica, es decir, las jerarquizaciones que presiden el orden social, las decisiones institucionales previas a cualquier elección del modo de vida, las relaciones de fuerza que hacen del contrato una continuación sorda de la guerra. Habría que precisar la incidencia de la *producción de consumo* en la producción de sujetos como un correlato de las nociones de autonomía y libertad individual en las sociedades occidentales. Vale decir, describir esta nueva configuración del ciclo productivo en términos de lo que Foucault calificaría como un auténtico contraderecho que irriga todo el conjunto de la vida cotidiana.

De tal circunstancia, Jameson extrae una hipótesis más fuerte que parece disolver el diferendo que sirve de eje a este ensayo: los oligopolios y las multinacionales, sostiene, son “nuestro sustituto imperfecto para la planificación de corte socialista” (1996: 205).

Al asociar esa dinámica sustitutiva con los cambios en la mentalidad y en las formas de producción de los antiguos países comunistas, es posible hablar de una doble transcodificación del marxismo y el liberalismo a nivel mundial: ideológica, en cuanto proyecta, disuelve y trastoca los ideales de cada uno de los modelos en el otro; explicativa, en cuanto universaliza –efectiva, y no críticamente– los postulados básicos del marxismo que aclaran el funcionamiento de los axiomas del capitalismo como modo de producción; y ética, dado que proyecta los códigos de funcionamiento de la empresa como matrices de modelamiento del conjunto de las instituciones y el *comportamiento institucional* de los individuos, sea en la empresa o en el Estado.

Siguiendo a Lyotard, podríamos afirmar que, en términos filosóficos, la transcodificación se explica porque el universal que realmen-

12 Escobar sugiere que “ese marco ampliado de referencia debería estar constituido por la antropología de la modernidad” (1996: 124).

te se realiza como tal actualmente es el género económico. Todos los demás discursos, argumenta, han sido involucrados en la lógica de la ganancia, y el discurso económico tiende a ganar en un juego que antes parecía heterogéneo e impredecible, por el hecho de que impone a los demás su propia finalidad¹³.

Los efectos de esa transcodificación continúan ocultos a la teoría por la tendencia a convertir los argumentos en consignas que saturan, a favor de uno u otro modelo, ese campo de batalla en el que el marxismo no deja de ser el canto de cisne del capitalismo, mientras este se empeña en refrendar la muerte teórica de aquel a partir de su fracaso como proyecto económico mundial.

EN LOS LÍMITES DE LA PERIFERIA

En este apartado, desearía explorar la hipótesis según la cual las particularidades del desarrollo del capitalismo periférico expresan esa transcodificación entre marxismo y liberalismo, especialmente en la descripción de lo que se conoce como el *problema agrario* en Colombia. Para el caso, tomaremos ejemplos paradigmáticos de las ciencias sociales y lineamientos básicos de las políticas para el desarrollo impulsadas en los países latinoamericanos a partir de los años sesenta.

Siguiendo esa hipótesis, quisiera analizar cómo las transformaciones de las relaciones Estado/capital durante el siglo XX en Colombia expresan los dilemas del modelo de desarrollo –liberal o social– respecto de la producción agraria, para contrastar el postulado formulado por Deleuze y Guattari, según el cual el proceso incesante de desterritorialización y descodificación del capitalismo sufre procesos singulares de reterritorialización y sobrecodificación en cada Estado nación (ver Deleuze y Guattari, 1988: 468 y ss.).

Es decir que, si bien el proceso es universal –el axioma del capital “producir para el mercado” se expande cada vez más– y la forma Estado en cada país conserva la funcionalidad triangular que la distingue desde sus orígenes como máquina de abstracción de la renta de la tierra, el dinero y el trabajo, sin embargo, se producen dos fenómenos: el capitalismo no altera necesariamente todas las formas anteriores de producción, y el Estado se transforma para adecuar sus instituciones a los axiomas que se añaden o eliminan en el desarrollo del capital.

13 Esto no significa que el conflicto entre los diferentes géneros (cognitivo, prescriptivo, narrativo) haya desaparecido, sino que la finalidad de ganar –implícita en el objetivo de *explicar satisfactoriamente, cumplir la ley autónomamente o dar cuenta de un suceso a partir de su relato*– tiende a subsumir los diferentes géneros bajo un régimen general de frases en el que el capital los somete a su propio eslabonamiento (Lyotard, 1991: 200 y ss.).

Nuestra hipótesis se apoya en la constatación que varios historiadores y científicos sociales (Wallerstein, entre otros) han señalado acerca de ese *algo* que impide la realización plena del *capitalismo competitivo* como norma estándar de los últimos 150 años. Al analizar esa falla de performatividad histórica del sistema, se han puesto en evidencia ciertas desviaciones de la norma que muestran la falta de liberalización del trabajo, de la producción o de las mercancías en países específicos o en períodos determinados por los ciclos de expansión y crisis del conjunto del sistema mundo. Uno de los aspectos más dramáticos de tales falencias estructurales en los países periféricos se relaciona con el desarrollo regresivo de la producción agrícola, lo que se conoce como el fenómeno de la desaparición del campo a lo largo del siglo XX.

En Colombia, esa historia puede ser enfocada como un desajuste entre los axiomas del capital y la dinámica de la propiedad territorial, lo que a su vez genera una cadena de inconsistencias en el funcionamiento de las máquinas de abstracción propias de los estados periféricos. La fundamental, y que aparece formulada en distintas versiones por los estudiosos de las ciencias sociales, es que la intraconsistencia que caracteriza la forma Estado típica del centro –en la producción de sujetos, en el monopolio de la fuerza y en la regulación de los flujos económicos– en nuestro caso se ve expuesta a una serie de variables externas, que tienen que ver con las siguientes tres cuestiones: la dependencia del mercado externo; la continua aparición de diversas formas de violencia desde, en contra o al margen del Estado; y la persistencia de formas premodernas de producción que comportan procesos de subjetivación ajenos al modelo de interiorización estatal.

No obstante, desde luego, tales externalidades pueden ser leídas también como las condiciones de posibilidades endógenas, singulares, de la forma Estado implementada a partir de la Conquista. Desde comienzos del siglo XVI hasta inicios del XVIII, las instituciones que constituyen y ponen en funcionamiento el Estado en la Nueva Granada operan una gigantesca sobrecodificación del trabajo, el territorio y las formas monetarias, a través del tributo y de las obras públicas, de la administración colonial y el impuesto. A partir de la Independencia, por la vía del comercio, la liberación de la mano de obra, la desamortización de bienes de la Iglesia y la disolución de los resguardos, surgen múltiples flujos de apropiación privada que coexisten con las jerarquías sociales, el entramado simbólico y las formas de apropiación de la fuerza de trabajo heredadas por el sistema colonial.

Dicho de otra manera, las nuevas potencias económicas que se generan a través de la banca y el comercio exterior dependen, en buena parte, de la privatización de las formas de propiedad comunitarias predominantes, sean indígenas o eclesiásticas. Por ello, no resulta extra-

ño que el núcleo del conflicto desatado por las guerras civiles durante la segunda mitad del siglo XIX sea justamente el intento de caudillos, funcionarios y comerciantes por mantener privilegios de código –coloniales– a través de la apropiación de las tierras *liberadas* después de la Independencia. De allí que la liberalización económica de las tierras no se vea acompañada de una liberalización masiva de la mano de obra, o de la creación de un proletariado urbano. En cambio, al otorgar poder político a los grandes hacendados que defienden las ideas federalistas, los ejércitos de aparceros, indígenas y libertos terminan por absorber los recursos privados y parte del excedente del Estado, en un ciclo de casi cincuenta años de guerras civiles que se cierra con la Guerra de los Mil Días (Tirado Mejía, 1988: 202 y ss.).

Si bien, por una parte, nada parece impedir que la nueva República se articule al capitalismo mundial a través de la monoexportación –sea de oro o de café–, por otra, el país no parece encontrar las claves para activar su propio proceso de acumulación como producto de la consolidación de una clase empresarial autóctona, la creación de un ejército de trabajadores libres y un verdadero mercado interno. Al fin y al cabo, el éxito del café parece estar en la estructura de pequeños propietarios que lo sustentan en la base productiva. Pero este éxito modélico en cuanto a la integración de la economía campesina al capital nacional constituye una excepción. En realidad, por lo menos hasta comienzos del siglo XX, el conjunto del proceso de producción-circulación-consumo se encuentra determinado por el mercado externo y limitado por las formas de tenencia de la tierra; esto es: grandes haciendas improductivas que no pueden ser consideradas como objeto de riqueza en términos del capital.

Aunque no es posible caracterizar el modo de producción de Colombia en el siglo XIX como feudalista, en relación con el proceso de acumulación, como afirman Deleuze y Guattari (1988: 348), resulta cierto que “el capitalismo se forma cuando el flujo de riqueza no cualificado encuentra el flujo de trabajo no cualificado y se conjuga con él” y que, justamente, “la organización feudal de los campos y la organización corporativa de las ciudades” inhiben dicha conjugación.

En esta lógica, para los economistas marxistas y neomarxistas es evidente que, en Colombia, el monopolio de la propiedad territorial se convierte en un contenedor de la entrada del capital al campo y en un inhibidor del mercado interior, en parte por las limitaciones de la economía campesina, pero especialmente por los bajos salarios de los campesinos, pignorados de antemano en las figuras del servicio, la aparcería o el arrendamiento. Como sostiene Kalmanovitz:

La acumulación de la industria colombiana fue, en efecto, relativamente lenta hasta 1934, a lo cual contribuyó la traba a la libertad

de hombres y tierras que caracterizó el campo hasta bien entrado el siglo XX [...] una parte sustancial del país durante los años veinte y treinta no tenía libertad para asalariarse, por estar pagando *obligaciones* a los hacendados o por estar permanentemente endeudados con ellos. La hacienda conformaba todo un complejo edificio social que dificultaba la formación de un proletariado y de un mercado de tierras, puesto que la posesión de estos era un medio para extraer rentas a la población (Kalmanovitz, 1996: 286).

Todo parece indicar que el capitalismo en Colombia, con tal de beneficiar a la gran propiedad territorial, hubiera decidido dejar pendiente esta circunstancia en un limbo político, como si el paso de la economía nacional hacia una genuina acumulación endógena no tuviera como premisa la renta de la tierra. En efecto, al contar con otras opciones de acumulación, y con la certeza de que los comerciantes *doblados* en terratenientes seguían cooptando los votos de la mayoría de campesinos atados a la tierra ajena, los dirigentes optaron por aprovechar estas otras fuentes de acumulación, pasando por alto el supuesto axioma de la formación de capital como una evolución necesaria de la liberación mercantil de la propiedad territorial y la búsqueda de formas más eficientes de producción agraria.

Sin embargo, para *superar* el axioma, resulta comprensible que las políticas de Estado en la formación del capitalismo moderno en Colombia hayan surgido de la combinación de otras variables. La primera, como ya hemos dicho, tiene que ver con las divisas generadas por los precios del café. La bonanza, a pesar de los vaivenes transitorios, se prolongó hasta los años sesenta¹⁴. De otra parte, está el impulso que tuvieron las obras públicas, en transporte y servicios, por los 25 millones de dólares que finalmente pagó el gobierno estadounidense como indemnización por la pérdida del Canal de Panamá. Tal circunstancia obligó a una reorganización del aparato burocrático que, junto con la construcción, absorbió buena parte del empleo urbano. La creación de una clase de trabajadores libres condujo al impulso de las primeras manufacturas, lo que a la larga constituiría la base para la creación de una industria nacional que pudiera servir de punta a la política de sustitución de importaciones¹⁵.

14 En la primera mitad del siglo XX, el café representa en promedio el 70% de las exportaciones.

15 Es bueno tener en cuenta que “además de la sustitución de bienes de consumo final, vía protección arancelaria por parte del gobierno, a partir de los años treinta avanzó la producción de insumos industriales de origen rural: cebada para las cervecerías, algodón para las textiles, tabaco para las nuevas fábricas de cigarrillos; azúcar refinada, trigo, leche y aceite de palma para las industrias de bebidas y alimentos procesados” (Palacios, 1995: 135).

Así, a pesar de la retención de gran parte de la población campesina a la hora de darle a la acumulación un respaldo en términos de capital trabajo, la conjugación de los factores anotados fue suficiente para crear un mercado interno que sirviera de impulso sostenido al proceso de acumulación endógeno. Claro, un proceso endógeno que finalmente dependía de las exportaciones y los préstamos a la banca internacional.

Al observar los dos procesos en perspectiva, aparece más claramente la desarticulación entre la desterritorialización tendencial de los flujos económicos y los modos de vida que, para el caso, se traducen como formas de propiedad y tenencia de la tierra que resisten a este proceso. Es *como si* las formas –étnicas, comunales, latifundistas– de acumulación de poder territorial que sirven de componentes identitarios y culturales de la nación estuvieran en contradicción con el proceso de acumulación del capital comandado por los comerciantes y empresarios, dentro de una política económica de Estado dispuesta a dar el salto a la modernización de la economía y la vida social. El resultado es una modernización sectorial que se aplica sólo en ciertas regiones, donde el credo del librecambismo que comparten las elites liberales y conservadoras puede dinamizar el mercado externo. Por ello, el proceso de acumulación que garantiza la evolución de la economía en consonancia con las necesidades del sistema mundo termina dependiendo del funcionamiento de la extracción de recursos naturales y metales preciosos y del monocultivo intensivo. Es decir, de formas productivas que no alteran la lógica del poder que depende de los grandes propietarios, en las regiones donde se conservan grandes haciendas. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, los grandes latifundistas encuentran en la ganadería extensiva y otros cultivos de exportación, como el banano, una manera de generar capital sin renunciar a ciertas formas de vasallaje laboral, y un medio de consolidar el dominio territorial y el control político en la región¹⁶.

De otra parte, al evaluar históricamente la apropiación territorial en Colombia, se vuelven visibles procesos comunitarios de apropiación territorial que, en la mayoría de los casos, están en contravía o se resisten a considerar como un fin la acumulación del capital. En este polo de resistencia encontramos, básicamente, a comunidades campesinas, negras y mestizas, y a comunidades indígenas, que por diferentes razones se niegan a concebir la tierra como un flujo descodificado que puede entrar en el ciclo de intercambios como cualquier mercancía. Lo contrario, el territorio ancestral o histórico de cada comunidad, se

16 Para una explicación detallada de esta relación entre poder territorial y expansión del capital, ver Arrighi (1999: 48-49).

considera no sólo como un medio de subsistencia sino como el centro de su modo de vida. Efectivamente, las luchas por la tierra a lo largo del siglo XX en Colombia dan cuenta de dicha tendencia. Cuando se trata de tierras selváticas, de difícil acceso o poco productivas, el conflicto es menor; pero en las zonas de tierras fértiles, la *liberación* comercial de la propiedad ha estado acompañada de toda clase de conflictos, desplazamientos masivos, masacres, en los que, desde los años ochenta, se involucra el capital del narcotráfico y el fortalecimiento de las guerrillas y los paramilitares como poder regional del que dependen los funcionarios, los políticos y los propietarios.

El efecto es conocido: los campesinos aparceros, terraceros, obreros ocasionales fueron desplazados, junto con los pequeños propietarios, de un porcentaje alto de la tierra cultivable en un momento en que esta liberación de la mano de obra no tenía oferta de trabajo. Como la apertura de los noventa facilitó el abastecimiento de productos importados, la crisis no parecía ir más allá del desempleo aglomerado en las ciudades. Pero lo cierto es que ya las grandes ciudades habían empezado a relevar la función del campo como fuente de abastecimiento a gran escala. El mercado interno había sido copado, en buena parte, por granos y alimentos procesados surtidos por el mercado norteamericano.

En ese contexto, la violencia se vuelve un dinamizador de la economía. En adelante, la tendencia es estigmatizar la protesta social y las formas de propiedad comunitaria. Es cierto que el Estado, a partir de la Constitución del 91, intenta legalizar formalmente la propiedad de las minorías étnicas, pero existen factores que aceleran la concentración de la propiedad en todo el territorio colombiano, a saber: la presión de los colonos en las zonas no cultivadas (que pasan normalmente a manos de grandes propietarios luego de que el terreno ha sido *limpiado*)¹⁷; el blanqueamiento de dineros del narcotráfico a través de la compra de tierras; el desarrollo sostenido de la ganadería extensiva; y el apoyo de medianos y grandes propietarios a fuerzas paramilitares y de autodefensa.

Ahora bien, dado que las diferentes formas de violencia –guerrillera, estatal, paramilitar– adquieren los rasgos de un componente estructural de la vida política y social en la mayoría del territorio, muchos de los fines que cada grupo social expresa por vía política o gremial en tiempos normales se tornan visibles ahora en el escenario del conflicto. Aparentemente, para los paramilitares y narcotraficantes, la mejor opción consiste en una liberalización a ultranza del mercado de tierras a fin de aumentar su monopolio. La guerrilla plantea una reforma a fon-

17 El diagnóstico de Fernán González expresa un consenso tácito entre los teóricos sociales en Colombia: “el surgimiento de los grupos armados en las zonas de colonización marginal tiene que ver con la falta de solución al problema agrario” (González, 2003: 104).

do de las estructuras de propiedad que beneficie a los desposeídos y los pequeños propietarios, pero no tiene un plan específico para articular el campo a la economía nacional, aunque se supone que cualquier reforma se inspiraría en los modelos de países como Cuba, China o la Unión Soviética, en su momento; el Estado, por su parte, no parece interesado en impedir la concentración de la tierra, pero intenta intervenir con medidas redistributivas que beneficien ocasionalmente a campesinos pobres, sin afectar la estructura tradicional de la propiedad.

Hemos dicho ya que, con la sustitución de cultivos por ganadería extensiva y la movilidad de tierras generada por la capacidad adquisitiva y la violencia política de los narcotraficantes, la concentración de la propiedad se agudizó. En las zonas más rentables, el resultado de esta lógica de concentración es la exclusión y la violencia política y social. En los territorios de colonización todo depende del libre juego de los grupos sociales, de la iniciativa personal, de las relaciones de producción que imponen los grupos armados en zonas de *narcocultivo*, y poco de la regulación estatal o los esfuerzos del Estado por integrar a la población de estas regiones a la sociedad mayor. En términos de filosofía política, resulta evidente que los factores de cohesión comunitaria van desapareciendo, excepto si uno considera como comunitario el vínculo que surge entre los individuos por la necesidad acuciante de defender sus bienes e integridad física. Sin embargo, en general podríamos hablar de una suerte de *anarcocapitalismo*, legitimado por la defensa dogmática que se hace de las leyes del interés individual. Cualquier propuesta de justicia redistributiva o intento de debate público sobre la propiedad resulta estigmatizado como un rezago comunista o una forma de incitación a la violencia.

Frente a esa dinámica *real*, los estudiosos no dejan de señalar las trabas que la economía colombiana ha heredado por cuenta de las estructuras *feudales* propias de la gran hacienda que ha ido ocupando la mayoría de las tierras fértiles en todo el país. No obstante, tal diagnóstico comenzó a perder pertinencia hacia mediados de los noventa, no por razones éticas o políticas de carácter social, sino todo lo contrario, por la consolidación del dominio narcoparamilitar en las regiones más prósperas del norte de Colombia y su influencia decisiva en las regiones prósperas del resto del país, donde dominaba la guerrilla hasta fines del siglo pasado. Frente al *olvido* estatal de la reforma agraria, lo que se ha ido configurando es una suerte de contrarreforma que busca legitimar el desastre social y humanitario provocado por la violencia, que generó dinámicas de desarrollo industrial a favor de la producción agraria, garantías de seguridad y éxito comercial.

Este acento en el mercado ha creado una *inconciencia* histórica acerca de las consecuencias políticas de tales medidas, de modo que

la población y el gobierno central han terminado por adaptarse a la dinámica de los poderes locales y regionales que genera la colonización interna (lo que algunos denominan la colonización armada), a la economía de guerra, a las sucesivas expropiaciones legales y/o violentas que han sufrido las comunidades indígenas, negras y campesinas, y a la utilización privilegiada de la población campesina para nutrir los grupos armados que mantienen el conflicto.

Al revisar el axioma de la renta de la tierra como condición del proceso de acumulación –que sirve de eje problemático a este capítulo–, resulta interesante constatar cómo la teleología inmanente a las fuerzas del mercado, con los efectos colaterales que hemos anotado, se impone sobre la idea siempre irrealizada de una reforma agraria planificada desde el Estado, con las frustraciones que ello pueda acarrear en los grupos y movimientos sociales que la han impulsado en diferentes momentos históricos. La universalidad *indeterminada* del trabajo y el capital que exige la teoría para el proceso de acumulación parece encontrar su cauce, sin que ello implique el tipo de compensación histórica o de distribución igualitaria de la riqueza que estaban implícitas en las legislaciones tentativas que impulsaron la reforma agraria en su momento. El desarrollo *real* se impuso sobre lo que parecía una solución *racional* al *impasse* que el atraso de la producción agraria y la concentración de la tierra imponían al desarrollo. Esa singular disociación de los intereses de las elites económicas, que “entendían la necesidad de la reforma pero temían perder sus privilegios” expresa, en el análisis de la mayoría de los especialistas, las particularidades políticas del capitalismo periférico en Colombia.

LA DISOLUCIÓN DEL DIFERENDO O EL DISCURSO PARA EL DESARROLLO

Para responder a esta desarticulación entre liberalización económica y liberalismo democrático, aparentemente insuperable en países del Tercer Mundo, desde los años cincuenta se impuso una suerte de credo antropológico, según el cual las culturas *atrasadas* podrían ser transformadas de acuerdo a los principios de funcionamiento del Primer Mundo.

Se confiaba en que, casi por el *fiat* tecnológico y económico y gracias a algo llamado planificación, de la noche a la mañana, milenarias y complejas culturas se convirtieran en clones de los racionales occidentales de los países considerados económicamente avanzados¹⁸ (Escobar, 1996).

18 Para una exposición detallada de las formaciones de saber generadas por el discurso para el desarrollo, ver Escobar (1996: 13).

Al mismo tiempo, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, un nuevo sistema social comenzó a tomar forma. En toda Europa se deshizo la distinción clásica entre economía y Estado, se desarrollaron formas corporativas de control político y surgieron nuevas instituciones encargadas de reglamentar las relaciones entre lo público y lo privado (Escobar, 1996: 135). Ya en el contexto de la Guerra Fría, “la confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética confirió legitimidad a la empresa de la modernización y el desarrollo; y extender la esfera de influencia política y cultural se convirtió en un fin en sí mismo”. Del discurso antifascista se pasó al discurso anticomunista: “en los años cincuenta se aceptaba comúnmente que si los países pobres no eran rescatados de la pobreza, sucumbirían al comunismo” (Escobar, 1996: 75-76).

De esa manera, el discurso del desarrollo adquiere prestigio en el imaginario social y es adoptado unánimemente por las elites políticas y económicas de los países del Tercer Mundo. Desde entonces, la manera en que el Estado colombiano concibe el desarrollo de las sociedades premodernas –sean producto de la gran propiedad latifundista o de las tradiciones comunitarias de ascendencia indígena– es por su inserción en el mercado o su incorporación a las formas de producción manufacturera (a través de la artesanía) y la producción industrial (con los contingentes de obreros campesinos que llegan cada tanto a las ciudades). Siguiendo esa expectativa, al tipificar la economía campesina en Colombia, la mayoría de los autores (Bejarano, Tirado Mejía, Kalmanovitz) coinciden en ignorar los enclaves de economía premoderna, incluso los procesos de colonización en frontera, para privilegiar el fenómeno de la expansión cafetera y el desarrollo industrial, por su papel preponderante en la transformación del país en cuanto al desarrollo de las fuerzas productivas, el impulso a las relaciones mercantiles, la formación (parcial pero definitiva) de un mercado interno y la liberación de la fuerza de trabajo campesina¹⁹.

Si bien se trata de un diagnóstico suficientemente conocido, vale la pena señalar cómo la obsesión por resolver el problema de la producción agraria, desde lo que *debería ser* una economía de mercado, ha impedido realizar un balance de las formas de producción presentes en las comunidades indígenas, negras y campesinas; y, especialmente, formular la pre-

19 “En efecto, la firme inserción de Colombia en el mercado mundial y las premisas para el desarrollo social de capital, como una previa acumulación de capital dinero en el comercio internacional, una tendencia a la centralización estatal y creación de un sistema nacional de crédito, constitución de una infraestructura vial, desdoble del primer proletariado del país, recolector de la gran cosecha cafetera, desarrollo de un considerable mercado interno en la región, son impulsados todos por la economía campesina libre de Antioquia y su expansión *hacia el Eje Cafetero*” (Kalmanovitz, 1996: 293; énfasis propio).

gunta por los fines que persiguen estas comunidades en cuanto modos de vida singulares. Desde los años cincuenta, los expertos de las Naciones Unidas incluyen prescripciones culturales precisas para impulsar el desarrollo en los países subdesarrollados: erradicar las filosofías ancestrales; desintegrar las viejas instituciones; cortar los lazos de credo, casta y rezo; en síntesis, estar dispuestos a pagar el precio del progreso económico con la renuncia a su modo de vida. En términos quizás demasiado prosaicos, dicho discurso se encuentra en el fondo de la discusión actual entre comunitarismo y liberalismo²⁰. Apenas en las últimas décadas comienza a esbozarse por parte de las ciencias sociales una prospección adecuada de la eficacia de estas formas de producción en cuanto a convivencia social y sostenibilidad de los ecosistemas a largo plazo²¹.

No obstante, ese núcleo de premodernidad, que se ha incrustado de manera más significativa en los estados nacionales de los otros países andinos, en Colombia sigue indicando los vacíos y equívocos del Estado en su intento por transformar la economía comunitaria y campesina a partir de una visión desarrollista, y el prejuicio de los investigadores a la hora de analizar la incidencia económica y cultural de los modos de producción que no se ajustan al modelo de desarrollo hacia el mercado. Es lo que Escobar describe como una posición epistemológica y socialmente externa, como si la realidad y la población existieran simplemente como algo que es necesario intervenir desde el exterior (Escobar, 1996: 27).

En ese hiato –entre la desterritorialización absoluta que exige el capital y la pervivencia de esa plusvalía de código que se traslada históricamente de la encomienda al latifundio y desde los resguardos coloniales a los resguardos posmodernos legitimados por la Constitución del 91– radica, en buena parte, el hueco negro de la caracterización de la relación Estado/capital en Colombia, y un elemento nuclear que altera el isomorfismo difundido desde el centro.

Sin embargo, en lugar de abordar tal dificultad histórica como un reto teórico, la mayor parte de los diagnósticos insisten en resolver esa *tara* recurriendo a los lugares comunes del desarrollismo. Liberales y marxistas parecen coincidir en la necesidad de corregir el rumbo de las formas premodernas de producción hacia el mercado, como si esa fuera una finalidad inevitable a la que tuvieran que verse abocadas tar-

20 Al respecto, ver el documento de las Naciones Unidas fechado en 1951 en Escobar (1996: 20).

21 Vale la pena resaltar aquí los trabajos de Christian Gros a comienzos de los años ochenta y, especialmente, el de Ángela Uribe, en torno a las incidencias que tiene la negativa de los Uwas (a autorizar la explotación petrolera en su territorio) en la discusión actual sobre filosofía de la justicia (Uribe, 2005: 20).

de o temprano, sea para acceder a los beneficios de la economía nacional, sea para desarrollar las fuerzas productivas que las conducirían a su liberación política. De hecho, las propuestas de reforma agraria –impulsadas por sectores liberales y de izquierda desde los años treinta– y la contrarreforma –promovida por la derecha y otros sectores tradicionales actualmente– muestran versiones distintas, claramente opuestas, pero complementarias respecto de esa suposición básica acerca del desarrollo como única alternativa para que los negros, indígenas y campesinos dejen de ser lo que son. La opción es entre un capitalismo agrario, democrático, inspirado en la economía solidaria, que seguramente tendrá enclaves minoritarios para su realización, y un capitalismo autoritario, que ha hecho de la violencia la forma más rápida de actualizar la acumulación que estaba en el latifundio y que sólo ahora, en un proceso intenso de industrialización de la producción agraria e internacionalización del mercado, es posible realizar como proyecto de nación. Agenciado por esta segunda versión, por fin, el axioma de la renta de la tierra parece encontrar su rumbo en el capitalismo colombiano.

Lo que parecía un problema político y una tragedia en términos de derechos humanos se resuelve por una vía pragmática: el Estado se ha resignado a aceptar que la mayoría de la población desplazada por la violencia difícilmente puede volver a sus regiones, y que con el tiempo, se supone, hará parte del ejército de reserva en las ciudades. Mientras, en los nuevos proyectos agrícolas, se necesitan menos campesinos y más obreros agrícolas, más especialistas en seguridad, más técnicos y profesionales que permitan industrializar masivamente la producción. Desde tal perspectiva, la violencia pasa a ser una variable, si se quiere, estructural, de un proceso que obedece a una racionalidad immanente a la constante desterritorialización que genera el capitalismo y que se articula de forma particular en cada país a la constante reterritorialización que de tal proceso realiza la forma Estado que sirve de molde trascendental –dispositivos institucionales y lenguaje jurídico– para los flujos de dinero, mercancía y trabajo.

Este proceso tiene efectos similares en los países periféricos y en los antiguos países socialistas que ahora, finalmente, han adaptado el viejo aparato y participan abiertamente del mercado mundial. A medida que la capacidad *incorporativa* de la economía-mundo va extendiéndose a los antiguos países comunistas, los principios de la propiedad privada, el libre mercado y la libertad individual van erigiéndose en ideales democráticos a través de los cuales tiende a tramitarse buena parte de los ideales de la antigua utopía marxista. O, por lo menos, tal es la apuesta que han hecho la mayoría de los antiguos países socialistas. Lo mismo ocurre con los antiguos ideales igualitarios en países –como el nuestro– donde nunca se realizó una verdadera reforma agraria.

Hoy es posible afirmar que ese ideal igualitario no tenía en cuenta la heterogeneidad de las formaciones sociales *al interior* de la misma nación. Pero para los liberales y marxistas de los años treinta en Latinoamérica, los paradigmas a imitar oscilaban entre el desarrollo agroindustrial del campo en EE.UU. y los experimentos de la Revolución Rusa por lograr que la tecnificación del campo generara una especie de modernidad en el orden político, aunque no pudieran comprobar la eficacia de tales modelos a cabalidad. Aquí, al igual que en la Unión Soviética, se necesitaba de una fuerte inversión de capital y una clara voluntad política²². Por lo demás, se pensaba que la tecnología no sólo aumentaría el progreso material, sino que aparecía como una suerte de *fuerza moral* que le otorgaría dirección y significado al desarrollo. En realidad, se la consideraba políticamente neutral, e inevitablemente benéfica. La tecnología pasó a ser un trasmisor ineludible de la expansión planetaria de los ideales modernistas.

El concepto *transferencia de tecnología* se convertiría, con el tiempo, en componente importante de los proyectos de desarrollo. Nunca se tomó conciencia de que la transferencia no dependía simplemente de elementos técnicos, sino también de factores sociales y culturales (Escobar, 1996: 80-81).

Actualmente, la causalidad entre técnica y modernización es la misma, pero a condición de invertir radicalmente la relación entre capital fijo y fuerza de trabajo. En vez de colectivización de la producción, lo que se exige es automatización de los procesos productivos y desaparición de las economías de subsistencia, con las secuelas ya descritas del desplazamiento y desempleo masivos. La lógica del mercado indica que si para el capital la finalidad última es *ganar tiempo* con el fin de acelerar la circulación de los intercambios, todos los componentes de la producción económica y la actividad social que impidan dicha aceleración constante tienden a ser reducidos en términos de tiempo de producción, o simplemente eliminados. El tiempo de producción de las mercancías, en principio, se sustrae al intercambio. Sólo entra en él cuando el producto ya es mercancía. El objetivo consiste, pues, en reducir al máximo el paso que va de la materia prima al intercambio –sea cualificando al trabajador, sea maquinizando al máximo el proceso, sea colocando el tiempo de trabajo directamente en la esfera de los intercambios–, como sucede con los *servicios* (Lyotard, 1991: 200).

22 Para una historia del programa de industrialización de la agricultura en la Unión Soviética en el período posrevolucionario, ver Carr y Davies (1980: 310 y ss.).

De otra parte, en la nueva configuración de la cadena de producción agraria, así como en los grandes proyectos de extracción de recursos naturales, la fuerza de trabajo es una categoría que es necesario redefinir para privilegiar la *producción* de circulación y consumo. Resulta impredecible y casi imposible establecer históricamente los límites del valor del trabajo humano en relación con la intensificación técnica de la producción y la incorporación sistemática del saber científico en tanto capital constante, como una variable inherente a la transformación permanente de los medios de producción²³. Existe la posibilidad de que el tiempo *perdido* se traslade ahora al momento del consumo, pero si, y sólo si, las mercancías están dirigidas a la fuerza de trabajo cesante que se deriva del proceso de automatización, lo cual no es el caso colombiano, o al menos no en una proporción suficiente como para mantener el equilibrio social. En el conjunto del sistema, dicha dinámica conduce a acumular cada vez más tiempo “en los equipos de base y en los medios de producción”, esto es, en el capital fijo invertido.

En ese sentido, los nuevos saberes, las nuevas técnicas y los nuevos repartos políticos –que agencian la mundialización del mercado, de la guerra, de la comunicación y del orden jurídico– desbordan de mil formas la soberanía, el control procedimental del Estado y la democracia representativa. En nuestro caso, este desborde adquiere rasgos dramáticos. Baste recordar los problemas de seguridad alimentaria que ha generado la apertura económica iniciada en los años noventa, los múltiples ilegalismos que han hecho posible la expropiación y la consecuente concentración de la propiedad territorial, o los rasgos autoritarios que adquiere la vida social en las regiones donde fuerzas paramilitares garantizan la seguridad de actividades de extracción o participan de los nuevos proyectos productivos. Aunque atípico, el conjunto del proceso de producción, distribución y consumo de cocaína constituye un buen ejemplo.

Ahora bien, en el hilo del debate entre el teleologismo de mercado y libre empresa y el teleologismo utópico del socialismo, mi opinión es que estas transformaciones no se refutan simplemente demostrando la bondad o la inoperancia de los principios filosóficos que legitiman una u otra perspectiva. El reto de la teoría consiste, más bien, en en-

23 A medida que las sociedades dependen cada vez más de la capacidad para automatizar los procesos maquínicos y de la constante innovación de sus productos, como se ha repetido tantas veces, el saber y la información incorporados a los medios de producción suponen un *surplus* de tiempo acumulado que reduce la duración de los procesos de producción y circulación y vuelve inútil buena parte del trabajo propiamente humano. Lyotard ha interpretado convincentemente este cambio en la composición del capital en *La condición postmoderna* (1994).

contrar un lenguaje para describir dichas transformaciones, teniendo en cuenta los procesos de subjetivación que generan a escala global en poblaciones precisas, locales, a fin de describir adecuadamente los grados de incidencia del capital respecto de la heterogeneidad de formas sociales donde se realizan.

Dado que esta descripción es apenas una promesa en el campo de las ciencias sociales, desearía sugerir algunos problemas de investigación que surgen al considerar lo premoderno, no como un obstáculo para el desarrollo, sino como una perspectiva adecuada para analizar los alcances para la teoría económica de esa heterogeneidad de modos de vida y procesos de subjetivación que caracterizan a la nación en Colombia: la necesidad de una revisión de la teoría del valor a la luz de la experiencia centenaria de las comunidades indígenas y afrocolombianas; la incidencia de formas no patrimoniales de individuación económica y formas de intercambio no comercial en la población que vive por debajo de la línea de pobreza; los parámetros ético-políticos que supone la resistencia de tales sociedades al intercambio comercial, en varias escalas, desde la negativa a la pura venta de la fuerza de trabajo personal hasta la lucha por impedir la explotación de los recursos naturales y energéticos destinados a satisfacer la demanda mundial; las coincidencias entre los estilos de vida premodernos, en los que prima la función del ocio festivo, ritual y creativo sobre el trabajo disciplinado, y la tendencia de la economía global a eliminar sustancialmente el trabajo manual en los procesos productivos²⁴.

CONCLUSIONES

El orden económico que constituye actualmente los diferentes sistemas sociales se instaura a partir de una axiomática mundial en constante expansión. En ese proceso de mundialización, el deseo de producción ha sido desplazado por un ideal de libertad que se confunde con el consumo. Hay algo, sin embargo, en este nuevo ideal: “la historia de la

24 A propósito, hemos afirmado que, sea en sociedades periféricas, socialistas o típicamente capitalistas, la redefinición del valor trabajo provoca una suerte de inversión de la cadena productiva: en vez de colocar el acento en la producción, el mercado enfatiza la distribución y el consumo. Curiosamente, tal inversión se corresponde con la forma en que las sociedades primitivas conciben el *trabajo* de la tierra, como análogo al de la máquina, en la medida en que dispone del alimento para la comunidad sin que exista una acción específica de parte de los hombres para producirlo. En una perspectiva semejante, Escobar sostiene que en el modelo campesino “los cultivos extraen su fuerza de la tierra; los humanos a su vez sacan su energía y su fuerza de los productos vegetales y animales, y esta fuerza, cuando se la aplica al trabajo de la tierra, produce más fuerza. El trabajo, entendido como ‘actividad física concreta’, es el gasto final de la fuerza de la tierra” (Escobar, 1996: 189 y ss.).

humanidad conduce a la democracia liberal” (Fukuyama, 1996) que no funciona a la hora de negociar el futuro (Derrida, 1995: 66). Basta mirar la periferia para descubrir el flujo empírico de las desigualdades, las hambrunas, las guerras, los desarreglos que evidencian el fracaso de la realización de ese ideal a través del mercado.

Buena parte de tal situación ha sido efecto del esfuerzo por *borrar* el socialismo del modelo económico en todo el mundo, de modo que el papel del Estado –a través de la conformación de economías mixtas, la búsqueda del pleno empleo, la negociación con el poder sindical o la redistribución de la riqueza– pudiera ser reducido a su mínima expresión.

Una forma de neutralizar este diagnóstico es suponer que las dependencias crónicas que genera la deuda externa, los contrastes entre miseria y epidemia de la sobreproducción, la relación entre economías de extracción y estados de barbarie o la sujeción de las políticas sociales a las reglas del mercado no son más que episodios que indican la imperfección transitoria de las democracias liberales. Todavía se cree que existe un *continuum* entre países pobres y ricos, y que una buena estrategia de crecimiento económico permitirá a los primeros reproducir las condiciones que caracterizan a los segundos. El problema radica en que hoy no resulta tan claro, como lo era en los años cincuenta, que tal nivelación dependa de la intervención del Estado en la economía. Por el contrario, se propone un riguroso ejercicio de ajuste fiscal y una política masiva de privatización de los servicios públicos y las empresas del Estado que puedan generar el capital suficiente para iniciar un nuevo ciclo de acumulación.

En el intento de realizar el axioma de la privatización, el Estado abandona buena parte de los fines que le dan sentido social, y en sus decisiones tiende a borrar toda barrera –étnica, religiosa, cultural– y todo vínculo de los grupos sociales –sindical, gremial, partidista– que pueda plantearse como una objeción a dicha política, cuyo único fin parece ser cumplir con la deuda externa y ganar puntos en el Producto Interno Bruto (Deleuze y Guattari, 1988: 459). En efecto, esta abstracción es el índice de crecimiento que da cuenta del desarrollo de la economía en cada país. La cuestión es que los índices de crecimiento en países periféricos aumentan por debajo de los índices de pobreza, de donde se infiere que la correlación obvia entre crecimiento y reducción de la pobreza ha resultado una falacia. Las estadísticas muestran que ciertos países han crecido o mantienen sus índices de crecimiento sin reducción de la pobreza. De allí la necesidad de reforzar como nunca antes los modelos de planeación, a nivel nacional y regional, con el fin de convencer a la población de que la pobreza de la mayoría –vía salario y obediencia– puede remediarse a largo plazo con los

beneficios de la minoría –vía capital y libre empresa²⁵. Precisamente, lo que está en juego es la capacidad de ahorro público y privado para lograr índices adecuados de *ingreso nacional* que puedan mantener un margen de inversión, fuera de los gastos necesarios para preservar los bienes de capital, financiar la deuda y garantizar el funcionamiento del Estado. El tema del desarrollo y la inversión social ha pasado a un segundo plano frente a la necesidad de controlar el déficit fiscal, lo que podríamos llamar las tasas de ahorro negativo. Al evaluar retrospectivamente el conjunto de las políticas desarrollistas, el balance no parece muy positivo:

El desarrollo está en crisis, y la violencia, la pobreza y el deterioro social y ambiental crecientes son el resultado de cincuenta años de recetas de crecimiento económico, *ajustes estructurales*, macroproyectos sin evaluación de impacto, endeudamiento perpetuo y marginamiento de la mayoría de la población de los procesos de pensamiento y decisión sobre la práctica social (Escobar, 1996: 13; énfasis en el original).

Hay una confianza, a mi juicio excesiva, en que la perfectibilidad del principio liberal terminará absorbiendo y/o desplazando al Estado, aunque en vez de desaparecer deba fortalecerlo para consolidar su dominio como sistema mundo. Para Stiglitz, el debate crecimiento/pobreza resulta absurdo, dado el consenso –que también él acepta acriticamente– sobre las virtudes intrínsecas del crecimiento. El punto, expresa, es encontrar *políticas particulares* que estimulen el crecimiento y disminuyan la pobreza (Stiglitz, 2002: 143). En dicha búsqueda, Sarmiento Palacio considera que Colombia “perdió la línea de la historia. En vez de perfeccionar y fortalecer la organización que le había dado cuarenta años de crecimiento ascendente, procedió a ensayar esquemas teóricos (neoliberales) que carecían de fundamento empírico” (Sarmiento Palacio, 2002: 257). Estas alternativas heterodoxas asumen que los fines del mercado, por sí solos, no redundan en crecimiento y que, por ello, es necesaria una fuerte intervención estatal para lograr el capitalismo adecuado a cada país. Lo cierto es que, al margen del grado de intervencionismo que acepte el desarrollo del capital en cada país, se da por supuesta una especie de finalidad inconsciente en las sociedades de mercado que puede ser reorientada adecuadamente por la política social del Estado, esto es, por una

25 En Colombia es ya famoso el eslogan de un empresario, según el cual *el país va mal pero la economía va bien*.

finalidad establecida como meta por todos sus miembros, donde se equilibra o impone –depende del modelo– el interés común sobre la ganancia particular. En esa prosecución, el comunitarismo, el socialismo, las economías solidarias y las formas de vida comunitaria tienen un peso semejante al impulso a la libre empresa²⁶.

En el caso de los países periféricos, las predicciones de mediano plazo indican que tales transformaciones hacia un desarrollo sostenible, polimorfo e incluyente pueden ser reversibles o definitivamente inviables, a menos que se profundice, por grado o por fuerza, un nuevo proceso de colonización que permita mantener un nivel aceptable de empleo y consumo en países periféricos, a cambio de poner los recursos naturales globales a disposición de las grandes potencias, y/o a menos que encuentren un modelo propio en el que el Estado asuma formas precisas de intervención económica a favor de la población.

En relación con el modelo propio, más que “grandes modelos o estrategias alternativas”, acuerdo con Escobar cuando propone tanto la deconstrucción de los discursos y las prácticas desarrollistas como la reconstrucción de modos puntuales de ver y actuar, apoyando los movimientos sociales y proyectando más claramente las luchas de los grupos étnicamente diferenciados en una perspectiva global. E igualmente cuando, con ánimo futurista, anuncia que las alternativas al modelo de mercado se desarrollarán “en el contexto específico de la nueva fase del *capital ecológico* y las luchas por la biodiversidad mundial” (Escobar, 1996; énfasis en el original)²⁷.

Pero eso que parece un programa, de hecho, ya está funcionando. Ante todo, porque a pesar del escepticismo de los políticos y los académicos, muchas de esas comunidades y movimientos sociales han encontrado maneras de resolver la dicotomía entre lo público y lo privado que podrían enriquecer el concepto y la práctica del Estado nación²⁸. Y luego, porque, como afirma Deleuze, *el capitalismo mundial crea su*

26 Tal como afirma Escobar (1996: 423), “grupos populares de muchas partes del Tercer Mundo parecen cada vez más conscientes de estos dilemas [...] urgidos por la necesidad de presentar alternativas, sus estrategias de organización comienzan a girar más y más en torno a [...] la defensa de lo local como prerrequisito para articularse con lo global, la crítica de la propia situación, valores y prácticas de grupo como manera de clarificar y fortalecer la identidad, la oposición al desarrollo modernizante, y la formulación de visiones y de propuestas concretas en el contexto de las restricciones vigentes”.

27 Como estrategia académica, Escobar sugiere “investigar las representaciones y las prácticas alternativas que pudieran existir en escenarios locales concretos, en particular en el marco de la acción colectiva y la movilización política” (1996: 43, 48).

28 Como marco general de las relaciones entre lo público y lo privado, remito a la discusión entre Hannah Arendt y Agnès Heller sobre el valor de la actividad política como “un componente esencial de la vida buena” (Jay, 2003: 130 y ss.).

*Tercer Mundo*²⁹. Por tanto, visto en una perspectiva pragmática que las ciencias sociales están en mora de aclarar, más que insistir en la carencia, la exclusión y la pobreza –y en la imposibilidad de resolverlo con los modelos vigentes–, lo importante, a mi juicio, es reconocer que si hasta ahora el índice PIB, como finalidad inmanente a la economía de cada país, se ha logrado sin necesidad de alterar radicalmente ciertos modos de subjetivación y formas tradicionales de producción de la periferia, es posible que estas formas económicas y las que están por inventarse puedan pervivir y aportar al conjunto de la sociedad por razones sociales, ecológicas o culturales, al tener en cuenta otros criterios de intercambio y eficiencia como herramientas de autocomprensión y discusión política entre el modelo de mercado, el Estado y las comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir 1996 *Les défis de la mondialisation* (París: L'Harmattan).
- Amin, Samir 1999 *Los fantasmas del capitalismo* (Bogotá: El Áncora).
- Arrighi, Giovanni 1999 *El largo siglo XX* (Madrid: Akal).
- Becker, Gary 1976 *An economic approach to human behavior* (Chicago: Chicago University Press).
- Bejarano, Jesús Antonio 1996 "Industrialización y política económica, 1950-1976" en Melo, Jorge Orlando (coord.) *Colombia hoy* (Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República).
- Carr, Edward Hallet y Davies, Robert W. 1980 *Bases de una economía planificada (1926-1929)* (Madrid: Alianza).
- Chaparro Amaya, Adolfo 2004a "El diferendo entre perspectivismo y multiculturalismo" en *Estudios de Filosofía* (Medellín) N° 30.
- Chaparro Amaya, Adolfo 2004b "Las formas paradójicas del juicio en la filosofía política postmoderna" en *Daimon. Revista de Filosofía* (Murcia) N° 31.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1983 *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós).

29 En efecto, sin renunciar a la finalidad implícita en el axioma que incorpora el conjunto de la economía mundial: "el crecimiento es la consecuencia de los estímulos de mercado que conducen a las soluciones más eficientes" (González Limas, 2002: 8), el capital articula grupos sociales o regiones enteras que no tienden, necesariamente, a adquirir formas capitalistas de producción, o que incluso dejan de serlo. Una de las versiones más dramáticas de este *devenir lo que se era sin poder serlo ya* se encuentra en un relato de García Márquez, *La hojarasca*.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1988 *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos).
- Derrida, Jacques 1995 *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta).
- Escobar, Arturo 1996 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Bogotá: Norma).
- Foucault, Michel 1990 *Vigilar y castigar* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 1996 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (México DF: Siglo XXI).
- Fukuyama, Francis 1996 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Planeta).
- Galbraith, John Kenneth 1992 *La cultura de la satisfacción* (Barcelona: Ariel).
- García Santesmases, Antonio 1994 "El 'éxito' del neoliberalismo" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid) N° 9.
- González Limas, Gabriel 2002 "Seminario nacional de la OMPI sobre propiedad industrial, invenciones e información tecnológica", Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), Dirección Nacional de la Propiedad Industrial (DNPI), Ministerio de Industria, Energía y Minería de Uruguay, Universidad de la República y Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI), Montevideo, 13 y 14 de noviembre.
- González, Fernán 2003 "Un Estado en construcción: una mirada a largo plazo sobre la crisis colombiana" en Mason, Ann y Orjuela, Luis Javier (eds.) *La crisis política colombiana* (Bogotá: UNIANDES).
- Habermas, Jürgen 1998 *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta).
- Hardt, Michael y Negri, Toni 2001 *Imperio* (Bogotá: Desde Abajo).
- Jameson, Fredric 1996 *Teoría de la postmodernidad* (Madrid: Trotta).
- Jay, Martin 2003 *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (Buenos Aires: Paidós).
- Kalmanovitz, Salomón 1996 "El desarrollo histórico del campo colombiano" en Melo, Jorge Orlando (coord.) *Colombia hoy* (Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República).
- Kalmanovitz, Salomón 2001 *Las instituciones y el desarrollo económico en Colombia* (Bogotá: Norma).
- Luhmann, Niklas 1990 *La ambición de la teoría* (Barcelona: Paidós).

- Lyotard, Jean-François 1991 *La diferencia (El diferendo)* (Barcelona: Gedisa).
- Lyotard, Jean-François 1992 *Peregrinaciones* (Madrid: Cátedra).
- Lyotard, Jean-François 1994 *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra).
- Mayr, Ernst 1992 "The idea of teleology" en *Journal of the History of Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Vol. 53.
- Ovejero, Félix 1994 "Las defensas morales del mercado" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid) N° 9.
- Ovejero, Félix 1998 "Del mercado al instinto (o de los intereses a las pasiones)" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid) N° 18.
- Palacios, Marco 1995 *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994* (Bogotá: Norma).
- Santos, Boaventura de Sousa 1998 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Bogotá: Siglo del Hombre/ UNIANDES).
- Sarmiento Palacio, Eduardo 2002 *El modelo propio: teorías económicas e instrumentos* (Bogotá: Norma).
- Stiglitz, Joseph 2002 *La gran desilusión* (París: Fayard).
- Tirado Mejía, Álvaro 1988 *Introducción a la historia económica de Colombia* (Bogotá: El Áncora).
- Uribe, Ángela 2005 *Petróleo, economía y cultura* (Bogotá: Universidad del Rosario/Siglo del Hombre).
- Virno, Paolo 2003 *Gramática de la multitud* (Buenos Aires: Colihue).
- Wallerstein, Immanuel 1998 *Impensar las ciencias sociales* (México DF: UNAM/Siglo XXI).